

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Gli dei pagani redivivi. Un tema settecentesco

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/146795.2> since 2016-07-25T21:06:45Z

Publisher:

ARACNE EDITORE

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Gli dèi pagani redivivi

Un tema settecentesco

FRANCO ARATO

Nell'anno di grazia 1723 il reverendo Conyers Middleton, dottore a Cambridge e bibliotecario capo in quell'università, essendosi recato in Italia per vedere coi propri occhi le preziose reliquie della storia antica studiate con tanta passione sin da ragazzo, ebbe la sorpresa di ritrovare quella stagione, apparentemente trascorsa, ancora viva — così giudicò — nelle cerimonie «idolatre e stravaganti» dei preti cattolici: il pamphlet-resoconto di viaggio che Middleton pubblicò solo nel 1729 ha un titolo programmatico, *A Letter from Rome shewing an Exact Conformity between Popery and Paganism*¹. La discussione sulla sopravvivenza del paganesimo antico, anche fuori dalle strette della polemica confessionale, è tipica del Settecento dei filosofi: sia di chi auspicò un paradossale ritorno degli dèi, sia di chi, co-

1. Cfr. C. MIDDLETON, *A Letter from Rome, shewing an Exact Conformity between Popery and Paganism: or, the Religion of the Present Romans to be derived entirely from that of their Heathen Ancestors* [...]. *The Third Edition, with Additions*, London 1733, p. 13. Middleton nella Prefazione al lettore dichiara d'essere stato accolto con «candour, humanity and politeness» ovunque in Italia, anche da chi era bene al corrente delle sue idee. Per la vita dell'autore (1683-1750): *Oxford Dictionary of National Biography*. Edited by H.C. MATTHEW and B. HARRISON, in association with the British Academy, Oxford 2004, vol. 38, pp. 51-56 ('voce' di John A. DUSSINGER).

me Middleton, ne sospettò un'immutata presenza sotto mentite spoglie. Vivi di vita propria o per procura, gli antichi idoli, complice anche il gusto neoclassico (Middleton durante il viaggio a Roma arricchì la sua collezione di anticaglie), sono di casa nel secolo dei lumi. Montesquieu vi fece le sue riflessioni: uno dei titoli della bibliografia montesquiviana di Salvatore Rotta è consacrato appunto al paganesimo antico². E un classico novecentesco della storiografia sui lumi s'intitola *The Rise of Modern Paganism* (1967), autore Peter Gay (ovvero Peter Fröhlich)³, mentre un noto sociologo francese, Marc Augé, quindici anni dopo tentò di rievocare il *Génie du paganisme*, sottintendendo un controcanto ironico a Chateaubriand e con l'occhio attento ai *philosophes* settecenteschi⁴. Quanto i moderni avessero appreso, volenti o nolenti, dagli antichi culti fu, dalla *querelle des anciens et des modernes* in avanti, motivo di intensa discussione. Middleton, destinato a fama duratura tra i classicisti grazie a una biografia ciceroniana (*The History of the Life of Cicero*, 1741), in Italia aveva cercato di recuperare un po' di salute, dimenticare le polemiche della vita accademica, e trovare appagamento alla vista del bello e del vero, conversando «solely or chiefly with the

2. Cfr. S. ROTTA, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in: *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26–28 octobre 1989)*, textes réunis par E. MASS et A. POSTIGLIOLA, Napoli 1993, pp. 151–175.

3. Cfr. P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, London 1967, libro curiosamente mai tradotto in italiano. La bella autobiografia di Gay, ebreo tedesco fuggito nel 1939 con la famiglia negli Stati Uniti, dove decise di anglicizzare il suo nome, merita d'essere letta: *Id.*, *My German Question: Growing up in Nazi Berlin*, London–New Haven 1998.

4. Cfr. M. AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris 1982 (tr. it., Torino 2002): è una raccolta di saggi tra storia e attualità, che registra il riemergere d'una sorta di politeismo vitalistico nella moderna società di massa.

antients»⁵. L'idea che gli aborriti papisti non si fossero mai distaccati dal retaggio e dalla tutela pagana non era nuova, ma Middleton ci mise l'ingenuità (vera o finta) del testimone oculare: «[the] ceremonies [della Chiesa] appeared plainly to have been copied from the rituals of primitive Paganism, as if handed down by an uninterrupted succession from the priests of old to the priest of new Rome»⁶. Nella foga della polemica non si scordò neppure di tirare in ballo i gesuiti e i loro 'riti cinesi', discusso sincretismo da lui paragonato, con senso pratico molto anglosassone, alla vecchia «partnership between God and Baal»⁷. Acqua lustrale, incensi, ex-voto, culto degli eroi — ovvero dei santi —, diritto d'asilo, dignità pontificale, riti di flagellazione, madonnine ai trivi, persino il miracoloso volo della casa di Loreto: tutto, proprio tutto, per Middleton, proveniva dall'ampio trovarobato degli antichi⁸. Ho detto che

5. C. MIDDLETON, *A Letter*, cit., p. 13. Su Middleton neo-pagano: P. GAY, *The Enlightenment*, cit., *ad indicem*.

6. *Ibidem*.

7. Cfr. *ivi*, p. 70: «Where pure Christianity will not go down, [i gesuiti] never scruple to compound the matter between Jesus and Confucius; and prudently allow what the stiff old prophets so impolitickly condemned, a partnership between God and Baal».

8. Un'eccezione, riconosceva, era l'adorazione dell'ostia, «that celebrated act of popish idolatry»: «I must confess, that I cannot find the least resemblance or similitude of it in any part of the pagan worship» (pp. 44); ma riusciva comunque a scovare un appiglio polemico in un passo sul precetto di divorare i propri dèi del *De natura deorum* ciceroniano. L'idea del carattere imitativo del cristianesimo era ben presente nella tradizione libertina. Si prenda per esempio il fortunato *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche* (attribuito a R. Challes, poi rimaneggiato e pubblicato a stampa da d'Holbach e da J.A. Naigeon): «Il n'y a point d'impertinences dans le Paganisme le plus outré dont on ne trouve une fidelle copie dans notre religion; le parallèle n'est pas difficile à faire: donnez, mon R. P., une liste des extravagances payennes, et je me charge de produire la contre-partie» (cito dalla ristampa di Londra, 1768, p.

la questione era vecchia, riconosciuta e discussa da tempo all'interno del cattolicesimo: molti anzi (compreso il grande annalista cardinal Baronio) avevano rivendicato questa continuità, sottolineando l'accortezza, non solo politica, della Chiesa, capace d'innestare il vecchio sul nuovo, di conciliare Roma e Gerusalemme (per esempio, si sa che per alcuni studiosi il nostro Natale riprenderebbe il *Dies Natalis Solis Invicti*, la celebrazione del solstizio invernale cara ai seguaci del Dio Mitra)⁹.

È però significativo che l'autore inglese arrivasse a scrivere d'essere stato tentato, dovendo proprio scegliere, di farsi devoto dei simulacri di Romolo e di Antonino, «founders of Empires», piuttosto che delle immagini dei santi della «popish Rome», «founders of Monasteries»¹⁰. Gli dèi pagani erano almeno specchio d'una gloria politica, i semidèi cattolici di un'impolitica *fuga mundi*. Lo scandalo della sopravvivenza degli antichi era dunque un'arma a doppio taglio. Molti anni dopo Middleton, riprendendo quel vecchio discorso, sarebbe stato ancora più esplicito pubblicando, sotto l'influenza di Locke e di Hume, una *Free Inquiry into the Miraculous Powers* (1749), in cui dichiarò, con aperta professione di deismo, che lo studio della storia e la pratica della fede non avevano bisogno del soccorso del soprannaturale, e che se mai erano stati proprio i pagani a moltiplicare i miracoli con la pretesa di provare la verità delle proprie credenze. Middleton rappresenta un sostanziale preludio allo scetticismo di Gibbon, che a sua

30). Vedi anche su questo punto le riflessioni di P. GAY, *The Enlightenment*, cit., pp. 323–324.

9. Su tutto il problema basti rimandare al *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Publié par dom Fernand Cabrol et dom Henri Leclercq*, v / I, Paris 1922, coll. 1403–1452, *sub voce* «Fêtes chrétiennes».

10. C. MIDDLETON, *A Letter*, cit., p. 34.

volta s'era nutrito di ironia volterriana. Se gli dèi pagani non potevano resuscitare davvero, come qualche filosofo e più d'un artista del Rinascimento italiano avevano creduto fosse possibile¹¹, il loro ethos, addirittura i loro riti, potevano forse insegnare qualcosa, di là dalla lezione razionalista degli epicurei e degli stoici. Altri credevano invece che l'avvento del cristianesimo fosse da considerarsi una cesura culturale irreversibile. In fondo, la controversia — destinata ad esplodere in termini drammatici al tempo della rivoluzione francese — arriva in qualche forma sino a noi: al rinnovato dilemma sulle radici (cristiane?) dell'Europa e alle ricorrenti polemiche sul neopaganesimo nella cultura di massa, si tratti del futilissimo Halloween o della serissima eutanasia.

Proverò a riaprire qualche vecchio libro italiano: per vedere se e come il paese cattolico per eccellenza (ma anche patria di tanti miscredenti e libertini, testimone tra gli altri proprio Middleton) abbia assecondato questa tendenza. Parto da un testo tardosecentesco di letteratura popolare, specchio di inganni e di contraffazioni, il celebre *Esploratore Turco* del genovese Paolo Marana (1642-1689 ca), e di quei molti che tra Francia e Inghilterra per decenni ci misero le mani sopra, riscrivendo e falsificando. È noto che il libro (abbia o no influenzato le *Lettres persanes* di Montesquieu: anche su questo, lo sappiamo, Salvatore Rotta ha scritto)¹² inaugurò la stagione della letteratura, chiamiamola così, *trompe-l'œil*, che insegnò agli europei

11. Sul tema: J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London 1940, tr. it., Torino 1981.

12. Vedi S. ROTTA, *Gian Paolo Marana*, in *La letteratura ligure. La Repubblica aristocratica (1528-1797)*, vol. II, Genova 1992, pp. 153-187.

a guardarsi attraverso uno specchio deformante: il relativismo riguardava non solo l'occidente visto dall'oriente, ma il presente visto come se fosse già passato. Nel romanzo di Marana il tema del paganesimo non è centrale, ma rientra nelle molte riflessioni sulla natura della religione: il personaggio Mahmut, la spia che gira l'Europa, oscilla vistosamente nelle sue antipatie e simpatie per cattolici, calvinisti, luterani. C'è un curioso passo nella lettera ventesima dell'*Esploratore* (scritta in italiano, come le prime sessantatré di quel romanzo, pubblicate nell'originale quarant'anni fa da Almansi e Warren) che tocca il nostro tema e val la pena citare. Mahmut rievoca, scrivendo a un amico da Parigi il «20 della quarta Luna del 1638», «la filosofia de Stoici, che imparai nella cattività»; il richiamo si lega all'aneddoto di un tale che «havendo ritrovato morto il suo creditore, à cui doveva il prezzo di una camicia, aveva consignato il denaio nelle mani del cadavero, e se n'era andato»; casi simili, annota Mahmut-Marana, si ritrovano nella letteratura classica. Ma è questo un buon modo di regolare i propri debiti con i vivi e con i morti? Ecco la risposta del romanzo:

Se non si fà questo ad'ostentazione, credo che vi sia della virtù, e della sobrietà; mà se vi è l'intermedio della vanità, il male che noi facciamo di non pagare i vivi, non sarà credo corretto con soddisfare i morti: nell'altro mondo questi non hanno bisogno di cosa alcuna, i vivi al contrario hanno bisogno di quello che hanno, e si cruciano di quello che non ponno havere. Gli antichi non hanno potuto spiegare, né lo spiegaranno i moderni quanto gli huomini eccedano nelle loro passioni, giusti tal volta sino alla superstizione, et iniqui all'eccesso. La pietà di Sultan Mustafà verso i poveri gionse ancora più oltre; non si contentò di essere Pittagorico dando la vita à gli animali, che ancora la sua semplicità fece quello che mai fece altro Principe ò Santo. Gittava le monete d'oro à pesci,

dicendo, che se la limosina era più grata à Dio quando era segreta, questi non haverebbono mai parlato. Mà faceva questo alla vista di tutto il mondo¹³.

Come ha osservato Rotta¹⁴, Mahmut è un musulmano abbastanza anomalo, che tiene i classici nella sua biblioteca e mostra curiosità per i cristiani più di quanto un seguace di Maometto allora fosse abituato a fare. E sembra già quasi un deista, lesto a ironizzare sulle superstizioni cristiane, ebraiche, persino musulmane. Ma neppure la morale classica (l'abbiamo visto nel passo menzionato) gli sembrava sufficiente a spiegare il guazzabuglio delle passioni umane. È però importante che nel gioco del relativismo, dell'ostentata sprezzatura etica rientri, anche per il *non* classicista Marana, il modello classico.

Se dalla letteratura ci volgiamo alla riflessioni filosofiche ci accorgiamo quanto fosse ormai diventata comune — anche in Italia — l'abitudine di comparare quello che sino allora era parso incomparabile. Ci soccorrono innanzi tutto le pagine di un autore meridionale la cui fortuna fu molto contrastata nel corso dei secoli: Pietro Giannone. Nato una generazione dopo Marana, l'eminente storico e giurista finì i suoi giorni nelle prigioni sabaude: questo fatto consente di accostarlo, senza troppe forzature, allo scrittore genovese, spesso confinato, anche se per motivazioni molto diverse, in carcere. Il capolavoro di Giannone, l'antipapale *Il Triregno*, scritto a Vienna tra il 1731 e il 1734, fu pubblicato solo a fine Ottocento. Molto prima Manzoni (nella *Storia della colonna infame*) aveva sottoposto il Giannone storico del Regno di Napoli a una critica rigo-

13. G. ALMANZI, D. WARREN, *L'Esploratore turco di Giovanni P. Marana. Parte II*, in «Studi secenteschi», x, 1969, pp. 252–253.

14. Cfr. S. ROTTA, *Gian Paolo Marana*, cit., pp. 169–171.

rosa, sottolineandone, anche sulla scorta di quanto scritto da Angelo Fabroni, i disinvolti plagi e sottintendendone un'intrinseca malafede (ovvio che il cattolico Manzoni detestasse il settecentista neoghibellino). Ma a noi interessa qui il rapporto che Giannone ebbe non con le fonti della storia italiana, ma con il deismo e il libertinismo internazionali, da Spinoza a Toland, da Collins a Deyling. Nel capitolo terzo della seconda parte del *Triregno* Giannone impugna le opinioni di chi vide nell'Antico Testamento inclinazioni panteistiche non difforni da quelle presenti nel pantheon degli antichi. Impugnazione sì, ma le argomentazioni ci sembrano a tratti incerte, se non proprio ambigue. Sta demolendo le idee dei libertini o sta dando loro una cassa di risonanza? Cerca forse di mettere a tacere le suggestioni che lo porterebbero sull'orlo del baratro, cioè a negare la fede tradizionale? Ascoltiamone la voce:

[...] Avvenne che alcuni, per rendere il contro cambio ai nostri teologi [critici del paganesimo], han detto che Mosè fosse *panteista*, ovvero *spinosista*; che con Dio confondesse pure tutte le cose e credesse ch'Iddio fosse lo stesso che la Natura e tutto l'ampio universo. Ma, in verità, la dottrina di questi gentili filosofi non è in tutto conforme ai sentimenti di Mosè, che ci espresse ne' suoi libri, come è per se stesso manifesto a chi attentamente ne' medesimi riguarderà, la destinzione che fa tra creatore e creature; o almeno de che in quelli al uomo s'attribuisce propria e natural malizia, e che sia una creatura di sua natura inclinata al male, cosa dall'idea di Dio, secondo Mosè istesso, affatto lontana ed impropria [...]. Meglio questa dottrina si adatta all'opinione di quei filosofi (alla quale finalmente tolta ogni equivocazione par che si riduchi il sistema di Spinosà), li quali, siccome s'è detto, confusero Iddio colla Natura, e ciò che Mosè disse di Dio attribuirono alla natura includendo nella medesima tutto l'ampio universo, che perciò finsero eterno, infinito e che non ebbe principio alcuno siccome non avrà mai fine, siccome Lucrezio ci descrisse i primi

semi e principi delle cose, e che sono, furono e saranno in eterno¹⁵.

Le argomentazioni di Giannone non sono chiare: oltre tutto, come già avvertiva il primo editore del *Triregno*, Alfredo Parente, qui il testo del manoscritto pare corrotto. Mentre cerca di respingere le tesi libertine (Mosè panteista senza saperlo, la distinzione tra creatore e creatura confusa nell'Antico Testamento), Giannone si avviluppa in una serie di contraddizioni che non sono solo sintattiche: i pagani, e i neopagani, sembrano a tratti migliori filosofi degli scribi di Dio. Nella successiva *Istoria del Pontificato di Gregorio Magno* Giannone si volse di petto alle questioni studiate dai protestanti inglesi, cioè alla relazione tra i riti dei gentili e i riti cristiani: ricorda Giuseppe Ricuperati che tra i libri che Giannone chiese di poter leggere in carcere, a Ceva, c'era proprio la traduzione francese della *Letter from Rome* di Middleton da cui siamo partiti. La tradizione critica inglese viene presa molto sul serio e confutata:

I nostri sacrifici sono tutti puri ed incruenti, non vittime scan-nate, non sacrifici di vacche, tori, cavalli, pecore, capre ed il sangue di altri animali, sicché siamo molto lontani ed avversi da quelle crudeltà d'immolare uomini stessi [...]. Se essi per la purificazione delle vittime che doveano esser immolate si valsero dell'*acqua lustrale*, noi dell'acqua benedetta facciamo altro uso puro ed innocente. In breve le nostre feste, i nostri sacerdoti, le nostre vestali, e molti altri riti e cerimonie che sembrano alle pagane conformi, donde si presero, hanno altro intendimento, rachiudono altri misteri, e tutto altro dinotano di quel che i gentili intesero. La qual differenza non potrà mettersi in più chiara luce, se non da chi tratta dell'istoria ecclesiastica non si terrà cura di metter in confronto i sacrifici,

15. P. GIANNONE, *Il Triregno*, in ID., *Opere*, a cura di S. BERTELLI e G. RICUPERATI, Milano-Napoli 1971, pp. 640-641.

i riti e le cerimonie dell'una e l'altra religione, ciocché non potrà ottenersi se non, sicome si è fatto della giudaica, non si facci anche della gentile¹⁶.

Giannone ammetteva che la partita tra cristianesimo e paganesimo, ovvero tra cristiani e moderni *gentili*, non era affatto chiusa. Aveva torto sant'Agostino con le sue «splendide iperboli»¹⁷ a dichiarare che tutto il mondo è convertito a Cristo: non lo era allora, al tempo del vescovo di Ippona, non lo è ora (intendo all'epoca di Giannone), basti pensare ai maomettani, alla Cina impermeabile ad ogni cristianizzazione, per tacere dei miscredenti d'Europa. E che dire dell'Africa nera quasi non toccata dai cristiani, e neppure dai seguaci di Mosè e di Maometto?

Nell'interior sua [dell'Africa] parte che resta ancora sconosciuta, negl'immensi spazi mediterranei lontani dal mare, dove i commerci riescono non meno inutili ed infruttuosi che pericolosi e impraticabili, tutto l'uman genere che qui vi dimora e che ancor ritiene la natia sua vita ferale e selvaggia, ritiene eziandio la religione delle *genti*, alla quale per umano istinto sono inclinati e propensi¹⁸.

Qui il paganesimo appare come una prima, cattiva Natura, difficile da rimuovere. Non un paganesimo ritornato dunque, ma persistente e resistente, che secondo Giannone non si potrà però mai tener fuori da una generale «istoria ecclesiastica» (noi la chiameremmo 'storia delle religioni'):

16. Id., *Istoria del Pontificato di Gregorio Magno*, in Id., *Opere*, cit., p. 951.

17. Ivi, p. 952.

18. Ivi, p. 957.

Ora come chi tesse una general istoria ecclesiastica potrà omettere tutte queste cose, se al confronto della religione *giudaica e cristiana* riescono di pruove evidenti ed irrefragabili della loro *verità*, ed all'incontro mettono in più chiara luce la *falsità* della gentile:¹⁹

Domanda retorica che sottintende la debolezza intrinseca d'ogni storia scritta sino allora. Nella successiva *Ape ingegnosa* (1743-1744) Giannone tornò, con gli strumenti eruditi purtroppo limitati che aveva a disposizione in carcere, a mettere di fronte antichi e moderni, indagando per esempio i rispettivi riti funebri: ecco dunque, delineate sommariamente e quasi anticipando una leopardiana storia degli errori degli antichi, le credenze pre-cristiane sull'aldilà, comprese quelle che si rinvergono nei libri di Mosè, che «trattarono dell'uomo secondo il suo *stato di natura*, non già del secondo suo *stato di grazia*»²⁰.

Idee simili nutrì un filosofo ideologicamente non lontano da Giannone, il nobile piemontese Alberto (o Adalberto) Radicati di Passerano (1698-1737): uomo più e meno fortunato di Giannone, perché evitò, vivendo a lungo lontano dall'Italia, le peggiori persecuzioni, ma che ebbe in sorte una vita molto breve. Radicati è un autore rimasto pressoché sconosciuto nell'Italia del suo tempo e la cui (relativa) fortuna si deve principalmente alla solerte intelligenza di Franco Venturi e agli studi da lui compiuti nel secondo dopoguerra, anche sulla spinta di alcune pagine anticipatrici di Piero Gobetti²¹. È di oggi un rinnovato in-

19. Ivi, p. 941.

20. P. GIANNONE, *L'ape ingegnosa ovvero raccolta di varie osservazioni sopra le opera di natura e dell'arte*, in ID., *Opere*, cit., p. 1080.

21. Cfr. F. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista. I. Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954 e gli spunti in P. GOBETTI, *Risorgimento senza eroi: studi*

teresse per il pensatore piemontese²², in particolare per le sue riflessioni in tema di morte volontaria²³. Indubbiamente il tentativo di riportare l'insegnamento cristiano ai termini di una religione ragionevole, il parallelo che Radicati istituisce tra «il Nazareno e Licurgo» attingono al terreno a noi noto del neopaganesimo di marca inglese. Nei *Twelve Discourses* pubblicati in quella lingua a Londra nel 1730 troviamo una fiera polemica contro le degenerazioni del cristianesimo moderno, e insieme l'elogio di una filosofia di vita neoepicurea. Basterà citare un breve passo intorno alle promesse d'immortalità avanzate dai preti cristiani e recate implicitamente in dubbio:

Gli animali ben lungi dal lamentarsi dovrebbero costantemente ringraziare la Natura per la sua infinita giustizia e bontà nei loro confronti, avendo assegnato loro solo una vita limitata. Perché se li avesse creati immortali, si sarebbe rivelata crudele all'eccesso, considerando che sappiamo con certezza che non esistono condizioni di vita, per quanto felici, che non diventino disagiati e penose²⁴.

Queste idee sono influenzate dalla poesia lucreziana, che nell'Italia di quegli anni era tornata vigorosamente in auge, grazie anche alla traduzione del *De rerum natura*, censurata

sul pensiero piemontese nel Risorgimento, Torino 1926, cap. II.I. Una bella scelta di testi commentati dallo stesso Venturi in: *Dal Muratori al Cesarotti. Tomo V. Politici ed economisti del primo Settecento*, a cura di R. AJELLO, M. BERENGO, A. CARACCIOLLO, E. COCHRANE, E. LESO, R. PACI, G. RICUPERATI, S. ROTTA, F. VENTURI, Milano-Napoli 1978, pp. 3-165.

22. Cfr. A. RADICATI DI PASSERANO, *Dissertazione filosofica sulla morte*, a cura di T. CAVALLO, Pisa 2003; ID., *Dodici discorsi morali, storici e politici*, a cura di T. CAVALLO, Sestri Levante 2007.

23. ID., *Liberi di morire: dissertazione filosofica sulla morte*, a cura di F. LÉVA, Prefazione di G. GIORELLO, Milano 2011.

24. A. RADICATI, *Dodici discorsi*, cit., p. 184.

e combattuta, che ne aveva fatta nel tardo Seicento il medico Alessandro Marchetti (a stampa a Londra solo nel 1717).

Per difendere le sue convinzioni Radicati — s'è detto — fu costretto all'esilio, morì in solitudine e in miseria. Altri preferirono la dissimulazione prudente, forse onesta. Opportuno volgersi di nuovo a uno scrittore meridionale facendo un passo avanti di un decennio: l'economista, oltre che leggendario conversatore, Ferdinando Galiani (1728–1787). Anche questo nome non cade casualmente nel discorso: alle lettere di Pietro Paolo Celesia a Galiani Rotta dedicò alcune delle sue migliori energie²⁵. Di Galiani interessa il piccolo frammento *Sopra la morte di Socrate* (non datato ma ascrivibile agli anni 1746–1750), ritrovato da Furio Diaz nella Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria. Galiani finge di tradurre dal greco una lettera che sarebbe stata scritta da un seguace italico del pitagorismo, tale Eutrephon, all'amico Theognetes: argomento, la fama del filosofo in Atene immediatamente dopo la morte. I nomi non sono naturalmente casuali ma 'parlanti': quello del mittente vale 'ben allevato', 'ben nutrito', quello del destinatario, 'conoscitore degli dei'. Il tono scelto da Eutrephon è nettamente antidemagogico: dopo la morte di Socrate e dopo l'occupazione d'Atene da parte degli spartani, scrive, «i preti nella general confusione [...] corsero esclamando contro di Socrate, e tutte le pubbliche e private calamità attribuirono allo sdegno degli Dei, che pretendevano essi d'essere stato da lui mosso coi suoi continovi prosuntuosi discorsi contra di loro»²⁶. Questa forma

25. S. ROTTA, *L'illuminismo a Genova: Lettere di P.P. Celesia a F. Galiani*, due voll., Firenze 1971–1973.

26. F. GALIANI, *Sopra la morte di Socrate*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e di L. Guerri, Milano–Napoli 1975, p. 703. Cfr. *Alcibiade secondo*, 143a: Socrate, sollecitato dall'interlocutore intorno a quale sia il modo migliore

di superstizione — trasparente l'allusione al clero cattolico — risulta direttamente opposta all'ideale di Eutrephon, cioè di Galiani, che, amplificando un paio di versi citati nello pseudoplatonico *Alcibiade secondo, o della preghiera*, in sostanza propone di riscrivere così il *Padrenostro*:

Quando voi pregate, diceva egli [Socrate] ad Alcibiade, nell'andare al tempio non dimandate mai salute, ricchezza, o potenza, ma indirizzatevi al datore di tutte le cose nel seguente modo: «O Essere onnipotente, concedi a noi quelle cose che sono utili a noi, quantunque noi non ve ne preghiamo; e liberaci da quelle cose che ci son dannose, benché noi per la nostra ignoranza le desiderassimo da te». Perché quel solo Ente, aggiungeva egli, sa quel che è per nostro bene²⁷.

Queste espressioni deistiche, comuni altrove in Europa, non potevano evidentemente essere divulgate in Italia (e infatti lo scrittarello rimase sepolto in archivio), ma rispecchiavano le idee di molti dotti: soprattutto di chi, come Galiani, era ricco di un'esperienza internazionale di letture, che venivano a sovrapporsi alla sua cultura classica.

È il momento di volgerci, fuori d'Italia, a un autore che fu guida di molti degli scrittori sin qui citati: mi riferisco al grande Montesquieu. Un saggio di Rotta, che ho già menzionato, ci aiuta. Delle varie riflessioni che Montesquieu ha

per pregare gli dèi, cita due versi di un anonimo poeta, «uomo saggio ma evidentemente afflitto da amici privi di buon senso», che suonano così: «O Zeus sovrano, concedi a noi i beni che ti chiediamo e anche quelli che non ti chiediamo, / risparmiaci i mali, anche quelli per cui ti preghiamo». L'*Alcibiade secondo*, accolto nella quarta tetralogia del *corpus* platonico ma certamente apocrifo, pare una produzione della tarda Accademia (fine del quarto secolo?); vedi quanto ne scrive J. Souilhé nell'edizione a sua cura, *PLATON, Oeuvres complètes*, vol. XIII/2, Paris 1962, pp. 17-18.

27. F. GALIANI, *Sopra la morte di Socrate*, cit., p. 703.

sviluppato sul tema, conviene fermare la nostra attenzione soprattutto su due aspetti. Innanzi tutto l'idealizzazione, spinta all'estremo, come ha notato Rotta, del paganesimo come regno della tolleranza religiosa. Nella giovanile *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1716) leggiamo la lode di «cet esprit de tolérance et de douceur qui régnoit dans le monde païen» perché, secondo Montesquieu, «les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étoient inconnues; pourvu qu'on allât adorer au temple, chaque citoyen étoit grand pontife dans sa famille»²⁸ (niente vi si dice delle persecuzioni cui furono sottoposti ebrei o cristiani). C'è poi un'altra idea, destinata a gran fortuna, particolarmente cara a Montesquieu: la religione dei greci e dei latini aveva a suo parere un «visage riant», mentre oggi «le Monde n'a plus cet air riant qu'il avoit du temps des Grecs et des Romains»²⁹, prevalendo il sentimento di mestizia che sembra così importante nell'ethos del Dio cristiano. Va da sé, come anche Rotta ha notato, che i due temi smettono di essere centrali nel Montesquieu maturo: il quale anzi, in polemica col libertino Bayle, nell'*Esprit des lois* arriva a un radicale ridefinizione dei termini del problema³⁰.

28. MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Paris 1949, vol. 1, pp. 87–88 e S. ROTTA, *Montesquieu*, cit., p. 168. Ha sviluppato il tema R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze 2006, cap. IV.

29. MONTESQUIEU, *Oeuvres*, cit., vol. 1, p. 1080 (è una delle *Pensées*).

30. In *Esprit des lois* XXIV, 13, Montesquieu osserva per esempio che la giustizia ispirata dalla religione pagana lascia molti crimini «inexpiables», al contrario della religione cristiana, la quale mitiga la severità delle norme perché mette «entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge» (e vedi S. ROTTA, *Montesquieu*, cit., p. 175). Rotta discute il problema nell'ampia, istruttiva recensione che dedicò a un contributo di Sergio Cotta sulla funzione politica della religione in Montesquieu: cfr. «Il pensiero politico», 1, 1968, pp. 279–283.

Ma a noi giova seguire ancora quel filo. La prima suggestione (di là dall'influenza diretta montesquiviana), si ritrovò tradotta nelle legislazioni settecentesche di alcuni Stati. Gli dèi pagani erano remoti, non restaurabili, se non nella decorativa poesia neoclassica: ma al filosofo potevano insegnare ancora qualcosa. Il più radicale dei re-filosofi, Federico II di Prussia, si rifece anche ai classici quando consentì al principio della libertà religiosa. La politica religiosa fridericiana è piena di ambiguità e di sfaccettature: il re per esempio non sentì mai il bisogno di emanare una «Patente di tolleranza» al modo di Giuseppe II, accontentandosi di decreti parziali e ostentando neutralità tra Roma e Ginevra, cattolici e protestanti³¹. Qui basterà citare un famoso, eloquente rescritto del giugno 1740 in cui il giovane re (aveva solo ventotto anni) rispondeva al quesito se un privato cittadino cattolico (nella fattispecie proprio un italiano) potesse usufruire dell'eredità di un fratello morto a Francoforte sull'Oder, città protestante: «Alle Religionen seindt gleich und guht, wan nuhr die leute so sie professieren erlige leute seindt und wenn Türken und Heiden kähmen und wollten das Land pöpliren so wollen wir sie Mosqueen und Kirchen bauen»³² [Tutte le religioni sono ugualmente buone, se chi le professa è onesto; se turchi e pagani venissero a popolare il paese, noi saremmo disposti a costruire moschee e templi]. Parole splendidamente attuali. Sappiamo che l'umanitarismo dell'ateo Federico risulta contraddittorio: e il suo antimachiavellismo teorico era pronto a trasformarsi nel più cinico dei machiavellismi pratici. Ma non c'è dubbio che la politica di Federico

31. Vedi T. SCHIEDER, *Friedrich der Große*, Frankfurt am Main, 1983, tr. it., Torino 1989, cap. VII.

32. Cito da P. GAY, *The Enlightenment*, cit., p. 348.

rappresentò una svolta radicale nella storia d'Europa. Il risvolto positivo del cinismo del re, come spiegò Francesco Ruffini in uno studio dedicato agli studenti della «Facoltà giuridica dell'Università di Genova» (libro caro a Rotta), era la convinzione che «la morale è affatto indipendente dagli articoli di fede, e si può conciliare coi dogmi più differenti»³³.

Gli uomini dei lumi avevano predicato la tolleranza, suggerendo che gran parte delle infamie della storia fossero nate dallo sposalizio tra due autoritarismi, quello politico e quello religioso. Sappiamo purtroppo che certi figli di quegli uomini e di quelle donne illuminati, degenerando e tralignando, si dimostrarono poi anche intollerantissimi. Desacralizzare, scristianizzare, reinventare gli dèi fu il festoso rito di passaggio celebrato sulle piazze di Parigi e di altre città di Francia nell'estate del 1789; ma rito destinato a tradursi, nel giro di pochi anni, nell'orribile gioco del Terrore: di cui fu vittima il dissidente politico, il nemico di classe, ma anche chi la pensava diversamente in materia religiosa (si pensi alle povere suore carmelitane rese per noi immortali dall'arte di Bernanos e di Poulenc). L'utopia, ha scritto Baczek³⁴, fece spazio all'*atto di autopsia*, alla festa 'visionaria', ma anche all'osservazione oculare dello scempio dei corpi sulla pubblica piazza. L'apparentemente innocuo Essere Supremo di Robespierre fu spettatore se non proprio fomentatore della vendetta: non della pace e del perdono. Naturalmente il discorso potrebbe arrivare fino all'ateismo di Stato dei regimi comunisti del ventesimo secolo: ma ci spingeremmo troppo lontano.

33. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], ristampa di Milano 1991, p. 150.

34. Cfr. B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris 1978, tr. it., Torino 1979, cap. v.

Voglio invece concludere il mio breve viaggio sviluppando l'altro aspetto del neopaganesimo caro a Montesquieu: il carattere lietamente consolatorio dei culti religiosi pagani. Torno in Italia per citare un allievo dei settecentisti, che di politica si occupò pochissimo, ma che ebbe sempre l'occhio attento ai riflessi sociali delle convinzioni e convenzioni religiose: Giacomo Leopardi. Sul tema del rapporto tra religione, natura e vita civile Leopardi si interrogò in molte pagine dello *Zibaldone*. La domanda filosofica centrale di quel diario intellettuale verte — lo sappiamo — sulle cause dell'infelicità: dell'uomo moderno e dell'uomo *in universali*. All'inizio del diario, e poi per molte centinaia di pagine, colpevole dell'infelicità è considerata la Ragione che allontana l'uomo dalla Natura. Il cristianesimo in quanto fomentatore di buone illusioni è visto quasi come un alleato del *sistema* che Leopardi si sta faticosamente fabbricando: «Tutte le illusioni che sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane, acquistano vita e forza nel Cristianesimo. Esempio della Spagna fino al 1820. Del suo eroismo contro i francesi ec. Le sue stesse superstizioni non erano altro che illusioni, e però vita»³⁵ (da un lunghissimo appunto del 9–15 dicembre 1820, scritto forse sotto l'influenza della lettura di Chateaubriand: notevole che Leopardi in quel momento lodasse gli anti-rivoluzionari spagnoli). Ma presto il giudizio sul cristianesimo cambia: pochi giorni dopo (il 18 dicembre) Leopardi deve giustificare a se stesso i motivi del crollo del paganesimo, assolvendone il carnefice, voglio dire la nuova religione, solo *in extremis*: «il Cristianesimo fece certo

35. *Zibaldone*, 408 (cito il testo leopardiano secondo l'edizione stabilita da R. Damiani, Milano 1999). È sempre prezioso il volume coll. *Leopardi e il mondo antico. Atti del v Convegno Internazionale di Studi Leopardiani*, Firenze 1982, in cui il tema è tragguardato sotto diversi punti di vista.

un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo, con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione»³⁶.

L'antivigilia di Natale, il 23 dicembre, il senso vitale espresso dagli antichi è implicitamente anteposto alla *pietas* cristiana:

Quale idea avessero gli antichi della felicità (e quindi dell'infelicità) dell'uomo in questa vita, della sua gloria, delle sue imprese; e come tutto ciò paresse loro solido e reale, si può arguire anche da questo, che delle grandi felicità ed imprese umane, ne credevano invidiosi gli stessi dei, e temevano perciò l'invidia loro, ed era lor cura in tali casi *deprecari* la divina invidia, in maniera che stimavano anche fortuna, e (se ben ricordo) si procuravano espressamente qualche leggero male, per dare soddisfazione agli Dei, e mitigare l'invidia loro³⁷.

L'affinità neopagana di Leopardi diviene ben presto esplicita, documento massimo essendone le *Operette morali*, poi bersagliate dalla censura. Cito riassuntivamente ancora un passo dello *Zibaldone* (29 dicembre 1826):

Differenza tra le antiche e le più recenti, le prime e le ultime, mitologie. Gl'inventori delle prime mitologie (individui o popoli) non cercavano l'oscuro per tutto, eziandio nel chiaro; anzi cercavano il chiaro nell'oscuro; volevano spiegare e non mistificare e scoprire; tendevano a dichiarar colle cose sensibili quelle che non cadono sotto i sensi, a render ragione a loro modo e meglio che potevano, di quelle cose che l'uomo non può comprendere, o che essi non comprendono ancora³⁸.

36. Ivi, 427.

37. Ivi, 453-454.

38. Ivi, 4238-4239. È da vedere in parallelo un pensiero del 23 settembre 1823 (3497-3508) in cui la felicità immaginata nell'Aldilà pagano è considerata più «desiderabile» di quella promessa dal Paradiso cristiano.

In poesia nessun luogo leopardiano definisce meglio questa nostalgia per l'antico — nostalgia etica ancor prima che mitopoietica — dei versi conclusivi della canzone *Alla primavera o delle favole antiche* (1822):

Ahi ahi, poscia che vote
 son le stanze d'Olimpo, e cieco il tuono
 per l'atre nubi e le montagne errando,
 gl'iniqui petti e gl'innocenti a paro
 in freddo orror dissolve; e poi ch'estrano
 il suol nativo, e di sua prole ignaro
 le meste anime educa;
 tu le cure infelici e i fati indegni
 tu de' mortali ascolta,
 vaga natura, e la favilla antica
 rendi allo spirto mio; se tu pur vivi,
 e se de' nostri affanni
 cosa veruna in ciel, se nell'aprica
 terra s'alberga o nell'equoreo seno,
 pietosa no, ma spettatrice almeno.

Inno *sacro* opposto, di fatto, alla serie interrotta d'inni manzoniani coevi, *Alla primavera* vagheggia, come l'altra canzone dello stesso anno, l'*Inno ai patriarchi*, un ritorno al paganesimo che ha poco a che fare coi pargoleggiamenti arcadici: ci sono anche qui, è vero, gli «agresti Pani», le «Dafne» e «Filli», ma quel mondo nell'immaginazione leopardiana è vivo e presente (anche se in realtà morto, come ogni illusione): «Vivi tu, vivi, o santa / Natura»; ancora: «Vissero i fiori e l'erbe, / vissero i boschi un dì». Il giovane Leopardi non crede che quel passato possa tornare, anche se nell'*Inno ai patriarchi* allude alla «beata prole» che forse nasce nelle «vaste californie selve» (ancora l'ombra del *buon selvaggio*). La *paidéia* classica, apparentemente intrisa di gioia di vivere, è per Leopardi tutt'altra cosa rispetto

alla (per lui) mesta *religio* moderna. E la madre comune, la Natura, non è separabile dalle «favole antiche» che l'hanno poeticamente e filosoficamente evocata. Chi vorrà dare un senso oggi — se un senso pur c'è — al ritorno tra noi degli antichi dovrà guardare ancora al poeta di Recanati. Il quale, reclamando per sé l'entusiasmo della «favilla antica», ci appare come un pagano *monstrum*, un miracolo venuto a istruire e a rallegrare i moderni.